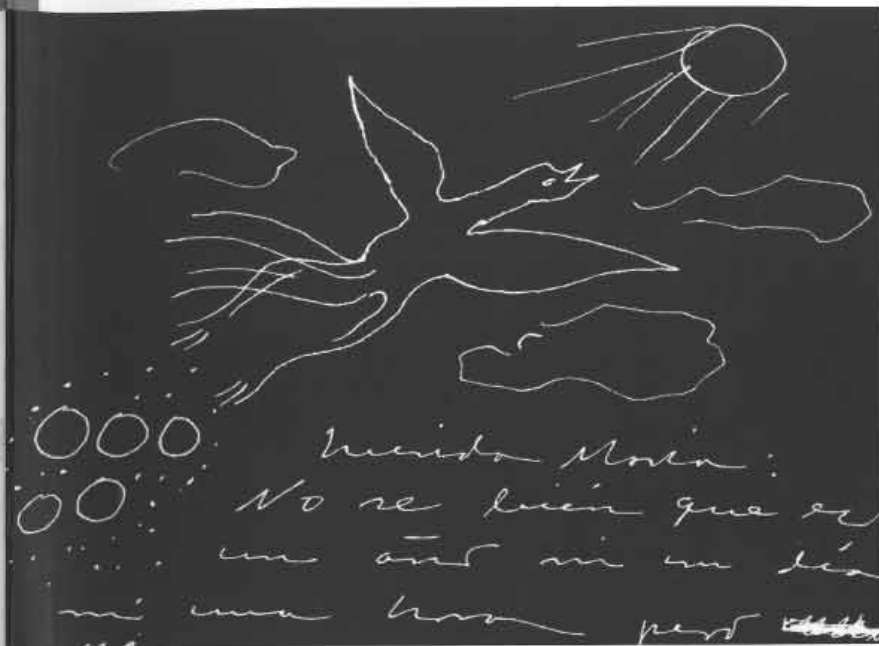
Roberto Mancini è ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Macerata. Collabora con le riviste *Servitium* e *Ermeneutica Letteraria*. Tra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo: *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune* (Assisi 2002), *L'uomo e la comunità* (Magnano 2004), *Il senso del tempo e il suo mistero* (Verucchio 2005), *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Lévinas* (Assisi 2005).

Questo libro ripercorre l'itinerario della filosofa spagnola María Zambrano, una delle figure più importanti del pensiero contemporaneo. Il filo conduttore è dato dalla sua intuizione fondamentale, che vede nella condizione umana un viaggio di nascita sempre esposto al rischio del fallimento. Per lei nulla è davvero vivo se non conosce la sua compiuta trasfigurazione. Il senso ultimo della vita non è consegnato alla morte, ma si apre nel continuare a nascere fino a una pienezza inedita. In questa avventura è in gioco la nostra relazione con la verità. Infatti la dinamica essenziale dell'esistenza è quella per cui il mistero della verità ci schiude una vocazione che abbraccia la vita intera. D'altra parte la verità stessa può nascere in noi e nella storia solo se ciascuno ne dà alla luce un frammento, giungendo a rispondere di esso attraverso la rigenerazione del proprio modo d'essere e di agire. Lungo un ripensamento critico della tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente, Zambrano dà ascolto e voce ai passaggi cruciali dell'esistenza: l'esilio e il ritorno, il delirio e il sogno, la passione tragica e la speranza, l'amore accecato dall'invidia e quello illuminato dalla misericordia, la libertà del singolo e la costruzione politica di una società non più fondata sul sacrificio, il finito e l'assoluto. Portandosi al di là delle forme consuete della visione religiosa, dell'ateismo e del nichilismo, la filosofa spagnola s'interroga sull'evento dell'incontro con il Dio sconosciuto e sul mistero della gestazione della sua scoperta nel fondo del nostro essere. Nel discutere fondamento e implicazioni di questo pensiero, il libro ne dà conto non solo nei termini di una ragione poetica alternativa al razionalismo, ma anche nel senso di una filosofia maieutica che, oltre i confini della tradizione socratica, illumina l'esperienza della verità nascente nel cammino dell'umanizzazione.

ISBN 978-88-8137-286-7

Euro 16,00 (i.i.)

Roberto Mancini Esistere nascendo

Roberto Mancini

Esistere nascendo

La filosofia maieutica di María Zambrano

CITTÀ APERTA

Roberto Mancini

Esistere nascendo

La filosofia maieutica di María Zambrano

Città Aperta Edizioni

Città Aperta Edizioni s.r.l.
94018 Troina (En) - via Conte Ruggero, 73
Tel. 0935 653530 - Fax 0935 650234

Copertina di Rinaldo Cutini

In copertina: particolare di una lettera
di Juan Soriano a María Zambrano

Finito di stampare nell'aprile 2007
dal Villaggio Cristo Redentore s.r.l.
94018 Troina (En)
Tel. 0935 657813 - Fax 0935 653438

Sommario

a Corrado e Gabriella

Abbreviazioni delle opere di María Zambrano più citate[1]

AE: *La agonía de Europa*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (prima edizione, Sudamericana, Buenos Aires 1945), traduzione italiana di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999.

CB: *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002 (prima edizione 1977), traduzione italiana di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.

CGL: *La confesion, genero literario*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione, Luminar, Città del Messico 1943), traduzione italiana di E. Nobili, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

DA: *De la aurora*, Tabla Rasa, Madrid 2004 (prima edizione, Turner, Madrid 1986), traduzione italiana di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000.

DD: *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, traduzio-

[1] I numeri di pagina posti tra parentesi si riferiscono, nell'ordine, all'edizione originale e poi all'eventuale traduzione italiana. In qualche caso, l'autore ha modificato la traduzione rispetto all'edizione italiana disponibile.

ne italiana di R. Prezzo e S. Marcelli, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000.

FP: *Filosofia y poesia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996 (prima edizione, Morelia, Madrid 1939), traduzione italiana di L. Sessa, *Filosofia e poesia*, Edizioni Pendragon, Bologna 1998.

HD: *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991 (prima edizione, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1955), traduzione italiana di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

HSA: *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 2001 (prima edizione, Losada, Buenos Aires 1950), traduzione italiana di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996.

LB: *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1990), traduzione italiana di C. Ferrucci, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

NM: *Notas de un metodo*, Mondadori, Madrid 1989, traduzione italiana di S. Tarantino, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003.

PD: *Persona y democrazia*, Editoriale Anthropos, Barcelona 1988 (prima edizione, Departamento de Istruccion Publica, San Juan de Puertorico 1958), traduzione italiana di C. Marseguerra, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

SC: *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986 (prima edizione, Universidad Veracruzana, Xalapa 1965), traduzione italiana di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

ST: *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1992), traduzione italiana di L. Sessa e M. Sartore, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004.

Introduzione
Una guida nel cuore della filosofia europea

E il pensiero sarà un colore / il colore sarà un suono / il nostro suono un battito.
E il pensiero sarà un minuto / il minuto un suono / il nostro suono un battito.[1]

Ivano Fossati

Questo libro vuole essere una riconoscente testimonianza resa alle scoperte di una filosofa spagnola appassionata e grande, María Zambrano.[2] Nata a Vélez-Málaga il 22 aprile 1904 e scomparsa a Madrid il 6 febbraio 1991, l'autrice rappresenta una delle voci più importanti del pensiero contem-

[1] I. Fossati, «Il battito», brano tratto dall'album *L'arcangelo*, il Volatore-Emi, Milano 2006.

[2] L'evoluzione delle sue opere può essere schematizzata in tre periodi. Il primo, risalente agli anni Trenta e Quaranta, si delinea come una riflessione sulla Spagna, sull'Europa, nonché sullo statuto della filosofia. In questi anni pubblica i suoi primi lavori: *Horizonte del liberalismo*, Morata, Madrid 1996 (prima edizione 1930), trad. it. di D. Cessi Montalto, *Orizzonte del liberalismo*, Selene Edizioni, Milano 2001; *Los intelectuales en el drama de España*, in ID., *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, pp. 27-70 (prima edizione, Panorama, Santiago del Chile 1941); *Pensamiento y poesia en la vida española*, La Casa de Espana, Città del Messico 1939, trad. it. a cura di C. Ferrucci, *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, Bulzoni, Roma 2005; *Filosofia y poesia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996 (prima edizione, Morelia, Madrid 1939), trad. it. di L. Sessa, *Filosofia e poesia*, Edizioni Pendragon, Bologna 1998. Dagli inizi degli anni Quaranta l'autrice sviluppa la sua riflessione sul destino dell'Europa in testi come *La agonía de Europa*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (prima edizione, Sudamericana, Buenos Aires 1945), trad. it. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999. Pubblica anche *La confesion, genero literario*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione, Città del Messico, Luminar, 1943), trad. it. di E. Nobili, *La confes-*

poraneo. Con lei siamo condotti, al di là dei confini di un capitolo della cultura spagnola del Novecento, nel cuore della filosofia europea, lungo un itinerario capace di portarne alla luce possibilità metafisiche insondate. L'autrice si è appassionata agli studi filosofici avendo come maestro José Orte-

sione come genere letterario, Bruno Mondadori, Milano 1997; *Seneca*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione, Losada, Buenos Aires 1944), trad. it. di C. Marseguerra, *Seneca*, Bruno Mondadori, Milano 1998. Il secondo periodo è quello degli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta e comprende le seguenti pubblicazioni: *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 2001 (prima edizione, Losada, Buenos Aires 1950), trad. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996; *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991 (prima edizione, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1955), trad. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001; *Persona y democrazia*, Editoriale Anthropos, Barcelona 1988 (prima edizione, Departamento de Istruccion Publica, San Juan de Puertorico 1958), trad. it. di C. Marseguerra, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2000; *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986 (prima edizione, Universidad Veracruzana, Xalapa 1965), trad. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002; *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994 (prima edizione, Edhasa, Barcelona 1965), trad. it. di F. Tentori, *Spagna. Pensiero, poesia e una città*, Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2004; «La tumba de Antigona», in ID., *Senderos*, op. cit., pp. 201-265 (prima edizione, Siglo XXI, Città del Messico 1967), trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano 1995. L'ultimo periodo è quello delle opere seguenti: *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002 (prima edizione 1977), trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991; *De la aurora*, Tabla Rasa, Madrid 2004 (prima edizione, Turner, Madrid 1986), trad. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000; *Notas de un metodo*, Mondadori, Madrid 1989, trad. it. di S. Tarantino, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003; *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, trad. it. di R. Prezzo e S. Marcelli, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000; *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1990), trad. it. di C. Ferrucci, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992; *Algunos lugares de la pintura*, Espansa-Calpe, Madrid 1991, trad. it. di R. Prezzo, *Luoghi della pittura*, Edizioni Medusa, Milano 2002; *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 2004 (prima edizione 1992), trad. it. di L. Sessa e M. Sartore, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004. Ricordo inoltre i volumi: *Mujeres*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 2005, trad. it. di I. Ribaga, *Donne*, Morcelliana, Brescia 2006 (il volume raccoglie articoli apparsi nel 1928 sul giornale *El Liberal*); *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca 1995, trad. it. di E. Laurenzi, *Le parole del ritorno*, Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2003 e *Unamuno*, Fundación María Zambrano, Málaga 1983, trad. it. di C. Marseguerra, *Unamuno*, Bruno Mondadori editore, Milano 2006. Per la bibliografia delle opere dell'autrice rimando a: J.M. Sanz, *La razón en la sombra. Antologia del pensamiento de María Zambrano*, Siruela, Madrid 1993.

ga y Gasset. A causa del suo impegno progressista e repubblicano fu costretta all'esilio dalla Spagna franchista dal 1939.[3] Visse, sempre in una certa precarietà esistenziale ed economica, in America Latina (Messico, Cuba), poi in Europa (Parigi, Roma, Svizzera), fino al ritorno in Spagna nel 1984. Il primo articolo da lei pubblicato, all'età di dieci anni sul giornale della sua scuola, e l'ultimo, apparso quando lei era ancora in vita, sono dedicati alla pace. Sulla lapide della sua tomba, nel cimitero del paese d'origine, per sua volontà, è riportato un verso del Cantico dei Cantici: *surge amica mea et veni* (Ct 2, 10). Tra le sue fonti filosofiche recenti vanno segnalate, oltre alla lezione di Ortega, la fenomenologia personalista di Scheler, il confronto con il pensiero di Miguel de Unamuno e con quello di Heidegger, l'amore per la poesia di Antonio Machado. Tra le fonti più remote, il pitagorismo e i miti greci, i testi evangelici, Agostino e la mistica spagnola, in particolare la testimonianza di san Juan de la Cruz.

Il percorso del mio studio è chiaramente selettivo e certo non rende conto di tutti i temi, le piste e le prospettive rintracciabili nell'opera di Zambrano.[4] Anche l'apparato delle note e dei rimandi critici è ridotto al minimo indispensabile, affinché il profilo della ricerca e l'idea che ne emerge risultino nella forma più nitida e meno dispersiva possibile. Riprendendo, interpretando e discutendo le sue scoperte ri-

[3] Per la testimonianza dell'autrice in merito alle vicende del 1936-1939 si veda l'edizione di *Los intelectuales en el drama de España* pubblicata a cura di Jesús Moreno Sanz dall'Editorial Trotta (Madrid, 1998), che comprende anche i suoi scritti sulla guerra civile.

[4] Per una presentazione complessiva dell'opera di Zambrano ricordo: C. Maillard, *El monte lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga 1990; J.D. Jiménez, *Los senderos olvidados de la filosofia. Una aproximación al pensamento de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid 1991; C. Maillard, *La creación por la metáfora. Introdución a la razón poética*, Anthropos, Barcelona 1992; C.G. Gomez Cambres, *El camino de la razón poetica*, Libreria Ágora, Málaga 1992; M. Gomez Blesa, F. Santiago Bolaños (eds.), *María Zambrano: el canto del labirinto*, Gráficas Ceyde, Segovia 1992; J.F. Ortega-Muñoz, *Introdución al pensamiento de María Zambrano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1994; C. Ferrucci, *Le ragioni dell'altro: arte e filosofia in María Zambrano*, Dedalo, Bari 1995; M. Dorang, *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Vervuert Verlag, Frankfurt 1995; J.M. Sanz, *Encuen-*

guardo alla vita e alla verità, questo libro vuole anche essere una proposta di riconsiderazione della natura e del compito della filosofia, in una prospettiva che mi sono persuaso a riassumere nel termine di *maieutica*, infine proprio grazie all'insegnamento di questa autrice. Tale duplice volontà, di testimonianza e di proposta, sorge dall'aver accolto in me alcune domande da cui la riflessione filosofica non può esimersi e rispetto alle quali María Zambrano si è rivelata una guida preziosa. Sono le domande che farebbe un bambino dinanzi alle prime ombre della vita, o chiunque guardi al futuro, oppure, cambiando completamente la prospettiva, chi si trova con repentina assurdità al funerale di una persona amata. Perché dobbiamo soffrire così? Possiamo almeno capire che cosa ci insegna questo patire? Quando e a quali condizioni riusciremo a vedere realmente? Dove ci porta, eventualmente, la visione? Saremo liberati infine? Qual è la verità umana, il senso reale e compiuto dell'esistenza nostra e della vita del mondo?

Sofferenza e verità sono legate da un rapporto insieme diretto e simbolico. Perché, da una parte, ben presto si può sperimentare che il patire s'impone come la prima forma di verità stringente, concreta, potente su di noi. Una coscien-

tro sin fin, Endymion, Madrid 1996; AA.VV., «Una pensatrice in esilio», *Aut Aut*, n. 279, 1997 (numero monografico); C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamento en el orden del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 1998; J.I. Eguizabal, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999; A. Bundgård, *Mas alla de la filosofia. Sobre el pensamento filosofico-mistico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid 2000; M.T. Russo, *María Zambrano: la filosofia con nostalgia e speranza*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001; AA.VV., *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, Alinea editrice, Firenze 2002; AA.VV., «María Zambrano. La razón sumergida», *Archipiélago*, n. 59, 2003 (numero monografico); A. Savignano, *María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti, Genova 2004; A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori editore, Milano 2004; A.M. Pezzella, *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, Edizioni Messaggero, Padova 2004; C. Fernández Martorell, *María Zambrano. Entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, Madrid 2004; C. Revilla, *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofia de María Zambrano*, Icaria, Barcelona 2005; AA.VV., *Il pensiero di María Zambrano*, Forum, Udine 2005; R. Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006; G. Blundo Canto, *María Zambrano. Un'ontologia della vita*, Cittadella editrice, Assisi 2006.

za animale tenterebbe di sfuggire al dolore e comunque lo porterebbe senza dubitarne, cioè senza che si apra lo spazio di una ricerca di un altrove più vero. Per gli umani, invece, l'esperienza e la coscienza segnate dal dolore sporgono, con la protesta e con il desiderio, con la ragione e con la speranza, verso una verità diversa, opposta alla sofferenza. Una verità che sia liberazione, felicità, compimento, riscatto, ritrovamento degli scomparsi e dei separati a forza, salvezza. Che l'essere umano sia questa tensione tra sofferenza e liberazione è un dato che non richiede elaborate deduzioni e dimostrazioni. Per noi è così e lo sappiamo, al punto che anche il conseguimento della conoscenza in una visione piena della realtà, che è stata l'aspirazione principale della nostra tradizione filosofica, attesta in se stessa questa condizione: da un lato la visione è già uscita dal patire, dall'altro può schiudersi solo attraversandolo.[5]

Vedere questa verità sempre invisibile e assente è il fine di ogni ricerca di senso, ricerca del resto tanto incerta da non sapere neppure che cosa sia propriamente e che cosa implichi il vedere effettivo. Patire e cercare di capire, essere sommersi e rialzare la testa per tentare di vedere: sono i movimenti antinomici che fanno della filosofia non tanto una disciplina per pochi studiosi e neppure una specialità esclusiva della cultura occidentale, quanto un'espressione universalmente umana della libertà ferita e desiderante. La filosofia, anche quando inizia annunciando che la vita è dolore, è protesa in vario modo verso una seconda verità, questa volta degna di una visione che sia anche adesione, affidamento, trasformazione di noi stessi, rinascita. Il patire si presenta come prima verità, chiede adesione, ma si merita la rivolta. Il pensiero critico lo riconosce come bruciantemente reale, ma non come verità. Anzi, proprio il patire, se si riesce a considerarlo da un minimo di distanza, si rivela un simbolo rovesciato, che allude appunto a una verità di segno completamente diverso. Il simbolo è rovesciato perché di tale ve-

[5] M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 72: «la felicità implica verità; è essenzialmente risultato, si sviluppa dal dolore superato».

rità non il patire, ma la bellezza sarebbe l'annuncio più consonante. Così, la passione, come avverte l'ambivalenza del termine, può essere sia sofferenza che appassionamento alla vita, agli altri, al valore, al bene, alla bellezza, alla verità.

La filosofia, a suo modo, è il tentativo del passaggio dal vedere cui siamo costretti mentre siamo sommersi dal dolore sino a una visione che è già trascendenza sul patire e tensione verso qualcosa di totalmente altro. Per questo ogni esperienza ha la sua trascendenza. Non soltanto perché è limitata, finita, riduttiva, frammentaria, insufficiente rispetto a quanto c'è da capire. Non è mera questione di quantità, di capacità, di potenza. In ogni esperienza c'è il rimando alla trascendenza di un bene o di una felicità cui intanto non arriviamo e di cui sperimentiamo solo la confutazione per effetto del patire. Il passaggio dal vedere del prigioniero alla visione della libertà che trascende il patire non si realizza linearmente, passo dopo passo. La ricerca non può eludere l'interruzione, la spoliazione, la perdita, la caduta.

In uno scambio di lettere tra Natalia Ginzburg e Alba de Céspedes la prima scrive: «le donne hanno la cattiva abitudine di cascare ogni tanto in un pozzo, di lasciarsi prendere da una tremenda malinconia e affogarci dentro e annaspare per tornare a galla: questo è il vero guaio delle donne». L'altra risponde: «al contrario di te, io credo che questi pozzi siano la nostra forza. Poiché ogni volta che cadiamo nel pozzo noi scendiamo alle più profonde radici del nostro essere umano, e nel riaffiorare portiamo in noi esperienze tali che ci permettono di comprendere tutto quello che gli uomini – i quali non cadono mai nel pozzo – non comprenderanno mai».[6] Che sia un trauma o una scoperta, la caduta nel pozzo sembra l'effetto di un'attrazione. Sentire, vedere, capire chiedono di immergersi accettando di non controllare l'andamento delle cose e di ciò che noi stessi diveniamo. Che cosa succede se a cadere nel pozzo e poi a riaffiorare è una vita giunta alla filosofia, lucida come cerca di mantenersi la ragione che interroga e cerca il senso della verità? Non si tratta di altre cadute più celebri e idealizzate, come nel caso dell'uomo e della donna che, secondo la narrazione biblica, cadono nel tranello del serpente, o nel caso degli eventi storici in cui sono gli idoli e gli imperi a cadere. Non è neppure la situazione del filosofo che, intento a guardare il cielo, cade nel pozzo e suscita così il riso della donna di Tracia. Qui la caduta sta nel trovarsi, a un certo punto, a patire il proprio modo di essere. Essere una caduta. Le due scrittrici parlano di un patire irriducibilmente femminile, eppure nel loro dialogo io riconosco la testimonianza del patire universale, non solo della donna e dell'uomo, ma creaturale. Proprio da scrittrici esse fanno vedere che la caduta può essere anche un inizio del cammino della conoscenza e del discorso. Nel caso della conoscenza filosofica, un nuovo inizio può darsi solo per quella filosofia che abbia la pazienza di lasciar attrarre il proprio desiderio sino all'affidamento, piuttosto che snaturarlo nel progetto di conseguire il controllo della realtà e della verità. Allora, per chi cerca con questa pazienza, quelli che immediatamente venivano vissuti come traumi da evitare possono essere portati e guardati con discernimento. Seguire la corrente dell'attrazione, d'altronde, non impedisce alla filosofia quella riemersione che è espressione lucida, parola e testimonianza della ragione, scrittura e discorso, narrazione e chiarificazione riflessiva.

Una delle ragioni di maggiore gratitudine che possiamo avere, essendo il nostro essere un divenire rischioso, è quella di aver potuto contare su una *guida*, su qualcuno che ci libera dalla palude della continua perplessità. Il pensiero di María Zambrano ha offerto a molti questo riferimento orientativo e illuminante.[7] Quando ci si accosta alla sua opera ci si rende conto del fatto che la percezione centrale attorno a cui ruotano le molte intuizioni e rivelazioni che essa offre a chi la segue – percorsi spesso in salita, che stupiscono, confondono e insieme chiariscono, percorsi che attraversano con la stessa confidenza miti e filosofie, introspezioni private e ricognizioni della condizione umana comune – è quella dell'esistenza come fragile, avventuroso, incerto percorso di nascita. Un na-

[6] Questo frammento di epistolario è riportato nella quarta di copertina del volume di A. De Céspedes, *Dalla parte di lei*, Mondadori, Milano 1994 (prima edizione 1949).

[7] Sulla nozione di «guida» cfr. HSA, pp. 71-97, 53-77.

scere permanente, eppure interrotto, sovente ignaro di sé o invertito nella tendenza a disnascere, a disfare la creazione, a non manifestarsi. Un nascere che è il ritorno alla vera identità verso cui tendiamo, benché senza averla mai posseduta.

Secondo lei nulla è davvero vivo se non conosce rinascita. Questo è un principio orientativo determinante per comprendere l'intero percorso della filosofa spagnola. Per averne l'idea ricordo in particolare due sue indicazioni, entrambe presenti nel libro *El sueño creador*. La prima è la dedica alla madre Araceli, che suona così: «a lei, che ogni giorno albeggiava» (SC, 7, 1). L'intuizione della sua natura nascente e luminosa fa pensare a come questa figura potesse farle respirare la persuasione che la verità della vita non è il morire, ma il continuare a nascere fino a una pienezza inimmaginata. La seconda indicazione, nel corso delle analisi offerte nel libro, è quella in cui María Zambrano invita a riconoscere in chi dorme non la figura del consegnato alla morte, bensì quella di chi si prepara a nascere: «per via dell'ossessione, fissata in pensiero, della morte, si è coperta con la sua immagine la situazione di colui che dorme, quando in realtà si offre maggiormente allo sguardo come immagine di colui che nasce e addirittura di colui che sta per nascere» (SC, 35, 38).[8] È un mutamento di prospettiva sorprendente, che non si lascia liquidare dalla solita accusa per cui si dice che un pensiero è «consolatorio» – come se la consolazione in sé, e non semmai l'inaffidabilità di una consolazione solo apparente e falsa, fosse uno sbaglio o una sciocchezza. L'effetto di questa conversione dello sguardo sulla ricerca del pensiero critico non si risolve nel ritenere che ancora una volta si sia in presenza di una rassicurazione a buon mercato, ma sta anzitut-

[8] Cfr. Anche ST, p. 66, 51-52: «più che l'immagine della morte, l'uomo che dorme è l'immagine del non nato del tutto, immagine di chi è qui, ma senza aver ancora aperto gli occhi. Apre gli occhi ed è già qui sveglio, nato. Non torna dalla morte, torna da qualcosa di precedente alla vita completa, da una previta in cui non può farsi valere, in cui la realtà non gli si presenta, dove non sente solo se stesso, il proprio respiro, il battito del cuore, il delicato sforzo dei suoi organi interni, dove non c'è che il rumore impercettibile delle sue viscere, la tensione che è consustanziale a ogni vita e questo stringersi su se stesso nell'unità che è l'essere umano, questo raccogliersi in sé e fluttuare in un oceano senza contorni che non è la realtà, bensì la vita».

to in una specie di lucida vertigine, quella che si prova quando all'improvviso, dove c'era una barriera, si apre uno spiraglio, inizialmente strettissimo, verso l'immensità di una verità molto diversa da quella creduta sino a quel momento.

Una prospettiva simile è molto distante non solo da un ragionare per pure deduzioni, ma anche, nella stessa misura, da un pensiero della mortalità intesa come chiave dell'esistenza. La distanza da ambedue queste impostazioni non è casuale, poiché esse sono non di rado legate. Infatti si affida esclusivamente al suo ragionare deduttivo chi è esistenzialmente, ontologicamente, cosmicamente solo, chi perciò si concentra sul suo esistere raziocinante perché sa già molto bene che non c'è un Altro cui affidarsi e con cui pensare: il suo Altro è la morte. Inoltrandosi nella scrittura zambraniana non si incontra del resto un pensiero della natalità contrapposto a quello della mortalità, quasi bastasse un facile rovesciamento. Piuttosto, abbiamo a che fare con un pensiero della nascita, direi con la perseverante testimonianza del cammino percorso da una donna che ha scelto di vivere nascendo e man mano di raccontare, attraverso la riflessione filosofica, la sua esperienza e quella delle creature che incontrava o di cui studiava la storia. Senza trionfalismo alcuno, perché nascere è sempre rischioso e richiede l'esposizione al dolore con il coraggio di non credere neppure nei sistemi di difesa e di riduzione del patire, ma nella sconosciuta meta e in chi ci aiuta a nascere. Quello di Zambrano è sì un pensiero del possibile ritorno e della rinascita, ma lo è essendo anzitutto un pensiero dell'esilio e del delirio, un pensiero esposto al tragico.

Sin d'ora, nell'abbozzare i contorni della fisionomia complessiva della filosofia zambraniana, viene da chiedersi se si può parlare di «nascita» in un'accezione filosofica pregnante. Non si tratta invece di una metafora estrinseca e arrischiata rispetto alla concreta realtà della nascita biologica? È sempre possibile impiegare le metafore in maniera meramente evocativa e suggestiva. In tal caso sono interscambiabili con altre immagini analogiche e non schiudono la strada alla comprensione dell'oggetto in questione, cosicché, se tentiamo di svilupparle, finiscono per fuorviarci anziché per favorire la conoscenza. Quando invece una metafora possiede un suo valore cognitivo, di tipo euristico e de-

scrittivo, permette di cogliere con «immaginazione analogica»[9] una certa verità che, non essendo percepibile in maniera diretta, si lascia in parte riconoscere tramite il rimando a un altro fenomeno conosciuto prefigurando qualche corrispondenza essenziale tra esso e la verità cercata. Allora la metafora risulta radicata nella «cosa» indagata e non può essere sostituita con un'altra figura analogica qualunque, come hanno sottolineato tra gli altri gli studi di Hans Blumenberg e di Paul Ricœur.

Ma questo è solo un primo passo. Nel seguito del cammino è possibile, talora, scoprire che s'impone una trasformazione, inattesa e complessiva, dei tre elementi coinvolti nel processo conoscitivo: il soggetto della ricerca, il fenomeno già noto e la realtà ancora ignota che si sta cercando di chiarire. Nei casi in cui ci si limita all'impiego evocativo e suggestivo della metafora, il soggetto conoscitivo usa un'immagine senza tentare di evidenziare una corrispondenza essenziale con la «cosa» indagata; qui la metafora resta una specie di ponte falsamente comunicativo, perché anziché condurre verso la realtà da conoscere richiama l'attenzione solo su se stesso. Si è detto invece che allorché le metafore hanno un reale valore cognitivo, la correlazione configurata è effettivamente illuminante perché consente di afferrare un'analogia tra il modo d'essere del fenomeno noto e quello della realtà ignota. Questa possibilità ulteriore si apre nel caso in cui la corrispondenza essenziale tra un certo fenomeno e la «cosa» ancora sconosciuta investa e comprenda lo stesso soggetto conoscitivo, portando improvvisamente alla luce qualcosa di suo e modificandone l'autocomprensione. Come appare allora il soggetto che si trova rispecchiato nella metafora, della quale credeva semplicemente di potersi servire come di uno strumento cognitivo riguardante l'oggetto fuori di sé? La sua soggettività si profila come un fenomeno familiare, o appare invece come una realtà misteriosa o, addirittura, lui che si riteneva l'artefice del processo conoscitivo, mostra di essere la metafora vivente di un mistero ancora più grande e originario?

[9] Cfr. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, SCM Press, London 1981; per un approfondimento del valore della metafora nel modello zambraniano di ragione e di filosofia ricordo la riflessione di C. Maillard, *La creación por la metáfora*, op. cit., pp. 93-153.

Nel riferimento alla nascita come metafora ricapitolativa della nostra esistenza affiorano le linee di questa terza eventualità, che occorre indagare seguendo un'intenzionalità insieme metafisica e antropologica. Da una parte i processi della nascita biologica possono essere studiati in connessione a quelli delle altre forme di nascita, da quella psicologica a quella sociale, da quella di una relazione o di uno stato della vita sino alla nascita spirituale e radicale della persona. D'altra parte, tale studio può inoltrarsi entro un orizzonte nel quale l'identità umana non si staglia come una realtà isolata e risolta in se stessa, bensì si configura come simbolo del suo mistero, come una forma di esistenza analogica che allude al suo Altro. La riflessione antropologica può aprirsi a questa ipotesi euristica, che rimane senza dubbio la più problematica, per provare a comprendere se, per una via simile, si riesce a rendere meglio ragione dell'unicità, della trascendenza e della costitutiva apertura dell'essere umano. Si tratta di un itinerario di indagine già avviato, in vario modo, da diversi autori della filosofia contemporanea, da Buber a Bloch, da Arendt a Marcel, da Capitini alla stessa Zambrano. Nel punto di confluenza della loro ricerca emergono alcune indicazioni orientative che servono a delineare il profilo della prospettiva complessiva in cui si muove la filosofa spagnola.

La prima tra esse evidenzia che il soggetto umano è un essere incompiuto, in tensione con se stesso, in cerca di una pienezza che è molto distante dalla condizione in cui si viene a trovare con la nascita biologica. Ne deriva che il nostro essere è un divenire obbligato sì ad affrontare il passaggio ineludibile della morte, ma non concepito e finalizzato a essa. Il nostro cammino si può pensare piuttosto nel senso di una nascita permanente che, dalla nascita biologica in poi, si protende verso altri eventi fondamentali e rigeneratori nella vita successiva. L'incompiutezza del nostro essere, allora, non si risolve semplicemente in fragilità, dipendenza, relatività, ma vale anche come apertura, trascendenza, libertà, ricerca di un compimento che preme per uscire dall'utero rappresentato dalle condizioni fisiche, sociali, storiche e culturali immediatamente date. Ciascuno di noi non è una sta-

tua, è un viaggio. Con tutti i rischi di questo viaggiare fallibile e sovente disorientato. Si può nascere biologicamente e rimanere tutta la vita in uno stato di cristallizzazione dell'identità personale. E siamo sempre esposti a regressioni e lacerazioni del nostro essere. Questa consapevolezza appartiene proprio a un pensiero della nascita, la cui visione antropologica e metafisica non dimentica affatto la negatività della sofferenza, del male, della morte, anzi consente di avere una coscienza più acuta del lato oscuro della vita.

Una seconda indicazione riguarda «il senso della fine» [10] in quanto sentimento di fondo che ci accompagna nel constatare il trascorrere del tempo, nel ripensare al corso della vita e delle cose, nel valutare gli esiti delle nostre opere e nel prefigurare il finale dell'esistenza e della storia. Finché la filosofia rispecchia il senso del reale nella morte e considera la mortalità come la possibilità più propria dell'esistenza, come ha sostenuto esemplarmente Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, il significato di ciò che chiamiamo *compimento* evoca l'esaurirsi di una vita, il suo arrivare alla fine; compiere vorrebbe dire pertanto giungere alla morte o dare la morte. Nella prospettiva di un pensiero dell'esistenza nascente, invece, compiere significa inaugurare e trasfigurare la vita, guarire e risanare, generare futuro, aiutare gli esseri a esistere in verità e in pienezza.

Il processo e l'evento della nascita biologica sono tanto rilevanti per noi anche in ragione del fatto che rappresentano in certa misura il paradigma delle successive dinamiche di nascita, benché con una differenza essenziale: se subiamo la prima nascita senza alcuna scelta da parte nostra, le nascite che matureranno nel seguito dell'esistenza richiedono sempre la libera scelta. Sia la nascita psicologica, con la formazione del sé individuale, sia la nascita sociale, con l'ingresso del singolo nella comunità familiare e in quella sociale e civile, sia infine la nascita spirituale, con una trasfigurazione del modo d'essere della persona il quale trascende i limiti di un puro cambiamento di mentalità e dà luogo a un'autentica rigenerazione del soggetto, sono contraddi-

[10] F. Kermode, *The Sense of Ending*, Oxford University Press, Oxford 1966, trad. it. di G. Montefoschi, *Il senso della fine*, Rizzoli, Milano 1972.

stinte da alcuni tratti ricorrenti. Essi ripropongono con modalità differenti i tratti caratteristici della nascita biologica. Ogni nascita implica infatti almeno i seguenti elementi: il giungere a compimento di un percorso di maturazione, che è indissolubilmente un evento e un processo; il rinnovarsi della vita; l'attraversamento irreversibile di un confine; l'emergere di una novità che a suo modo muta il volto del mondo; la trasformazione, per chi nasce, di tutte le condizioni dell'esperienza e del suo rapporto con la realtà; il distacco da un grembo, con la fatica che ciò richiede e la profonda dialettica tra angoscia e fiducia innescata da ogni separazione; il rischio del fallimento; l'essere ospitati e nel contempo l'affacciarsi verso un nuovo incontro.

Bisogna ricordare inoltre che tendenzialmente, nella condizione umana, l'evento della nascita potrebbe, dovrebbe realizzare l'incarnarsi di un amore. E poi occorre considerare anche il valore della cura che la nascita richiede, affinché chi nasce possa vivere e svilupparsi. La plausibilità e il valore euristico della nascita come metafora ricapitolativa della nostra condizione paiono confermati tanto dal fatto che alcune nostre esperienze fondamentali mostrano di avere i medesimi tratti della nascita biologica, quanto dalla connessione sussistente tra il nascere, da un lato, e il prendersi cura e l'incontrare, dall'altro. La cura attua l'accoglienza responsabile della vita e del valore di chi nasce; essa consente alle nuove generazioni di avere un futuro e di provare a maturare la loro compiuta identità. A sua volta, l'incontro è la destinazione e il fine della nascita stessa, giacché ogni nuovo nato entra in una comunione e in una realtà più vasta in cui la vita possa essere sensata e compiuta. Si nasce per incontrare e abitare poeticamente, sensatamente, un mondo comune. Che l'intersoggettività non sia solo una situazione occasionale, ma una struttura antropologica fondamentale può essere riconosciuto già dalla natura nascente e generativa della nostra esistenza. Se ci si interroga su di essa e sul suo significato ultimo non si può ignorare la questione dell'origine della vita, del mondo e di ogni nascita.

Nasciamo grazie a una relazione tra una donna e un uomo, possibilmente da una relazione d'amore. E proprio questo processo generativo dimostra già che non bastano i fat-

tori puramente biologici a suscitare e a far fiorire la vita umana. È necessario che ci siano la scelta di due persone, la condivisione del loro bene, la disponibilità a che altri esista e possa trovarsi felice sulla terra, l'esercizio della cura attenta e responsabile. Perciò, da questo punto di vista, è giustificato affermare che la vita non viene dalla vita, ma dall'amore, per quanto una parola del genere evochi un mistero e un cammino arduo per chiunque. Ma almeno dobbiamo imparare a vedere che le svolte più luminose della vita, quando hanno luogo, non scaturiscono da un meccanismo impersonale. Non si tratta di avere una sorte benigna. Queste svolte accadono semmai per la forza operante di un amore – da parte nostra o di altri – capace di cambiare le cose e di schiudere possibilità inedite.

I tratti peculiari delle dinamiche del nascere portano in primo piano la *creaturalità* dell'essere umano. Nel linguaggio filosofico corrente, per descrivere e interpretare la nostra condizione, non di rado si ricorre alla categoria di *finitezza*, riassumendo in essa la convinzione secondo cui, come mortali, siamo sospesi tra un nulla originario e un nulla terminale. Credo che la finitezza possa essere letta in un'altra ottica accogliendo il significato esistenziale del termine creaturalità. Un significato che riguarda, più che il limite finale della vita, l'imperativo di imparare a onorare il dono dell'esistenza, divenendo creativi anziché distruttivi e scoprendo che l'essenziale nelle situazioni che dobbiamo affrontare non è vincere sugli altri, ma riuscire a convivere. La filosofia dell'esistenza nascente e della creaturalità così intesa permette di riconoscere anche un significato metafisico, che peraltro è anche un dato concreto per tutti. Da una madre e da un padre siamo generati. Ma nel contempo siamo creati, entrando in quella vita universale che sgorga dall'Origine misteriosa cui le religioni e gli ateismi, le filosofie e le culture cercano di dare un nome proprio. Questo principio metafisico e cosmico resta invisibile, eppure un dato ragionevolmente considerabile, da qualsiasi tradizione di pensiero proveniamo, è a mio avviso quello dell'esistenza dell'Origine stessa e del suo legame con noi. «Origine» è una parola che dice di una relazione tra il principio e le forme di vita che esso fa essere. Non un rapporto casuale o di negazione, ma un nesso che

in qualche misura dispiega un'analogia e comunque ci riguarda intimamente. Se è vero, se può essere che esistiamo nascendo, non si tratta di una realtà in sé sensata e conchiusa, autoreferenziale, ma ciò è simbolo di un divenire dell'Origine stessa. Non solo della forza generativa che suscita l'altro da sé, ma anche di una sua natura viva, generosa, protesa a una comunione universale. Rimanendo per noi un'alterità radicale, l'Origine avvia una dinamica di possibile reciprocità nella quale infine, nascendo noi ad essa ed essa a noi, potremo giungere sino a una vita vera oggi inimmaginabile.

Quando non si sono smarrite a causa del fanatismo, le grandi tradizioni sapienziali e religiose si sono orientate verso una direzione interpretativa non lontana da quella di tale ipotesi. Ma il significato metafisico della creaturalità può divenire effettivamente rilevante grazie a una scelta di affidamento che non può essere né presupposta né resa obbligatoria. In ogni caso il versante etico-esistenziale di una simile prospettiva non può essere eluso o liquidato. Imparare a vivere secondo creazione, superando le pratiche distruttive: questa è la responsabilità affidata a ogni creatura umana, affinché chi nasce e cresce non esista invano. Se si assume fedelmente un tale impegno, anche il versante metafisico della ricerca sulla condizione umana può tornare a essere un terreno di dialogo, di conoscenza attendibile e liberante. Perché è in tale direzione che il pensiero filosofico riascolta il battito del cuore della vita e degli esseri, imparando a corrispondere alla bellezza che lo attira e che annuncia un mondo comune sciolto dal male. Che oggi l'invito a cercare in questa direzione, proveniente dalla filosofia di María Zambrano, risuoni di nuovo per noi, anche nel contesto della cultura italiana dove ragione laica e tradizione cattolica stentano a ritrovare una via più creativa per tutti, mi pare una cosa buona.

Al termine di queste pagine introduttive desidero esprimere il mio ringraziamento a quanti mi hanno aiutato in vario modo nel cammino di questo lavoro: Sergio Labate e Fabiola Falappa per il confronto quotidiano, Rita Bellomarì per il lavoro di revisione del testo, Giovanni Ferretti per i suoi insegnamenti. E ringrazio mia moglie Fiammetta per la sua vicinanza dialogica.

Capitolo primo
Esilio e delirio

Adesso sono accanto, l'altro e l'uno, il delirio e il compito. / Solo ora ha inizio in me la realizzazione / poiché compiere l'uno e lasciare l'altro da parte, massa spenta, / non significherebbe aver deciso, / e l'anima mi si ridurrebbe in scorie, un pezzo alla volta.
Ma solo chi convoglia nel fare dell'uno l'intera forza dell'altro, / chi lascia entrare nel farsi realtà di ciò che è stato scelto / l'inesauribile sofferenza di ciò che non è stato scelto [...] / si decide, decide gli eventi.[1]

Martin Buber

Esistere per chi?

Seguire María Zambrano nei paesaggi del suo pensiero significa imparare a considerare l'esistenza anzitutto come una condizione di esilio e come un errare che sperimenta il delirio ben al di là dei confini di un fenomeno psichiatrico circoscritto ai più sfortunati. La vita da esiliata, da lei affrontata per quarantacinque anni,[2] le ha permesso di leggere i destini individuali e la vicenda dei popoli non solo come un esilio spesso irriconosciuto, sofferto nella sua oggettiva durezza, ma anche come una sorta di delirio in cui una verità falsa è continuamente allestita e presa come una necessità cui consegnarsi, il che amplifica e rende tragico il patire di tutti. Esilio e delirio sono accomunati dall'implicare, per mancanza e nostalgia, la tensione emotivo-rivelativa essenziale del cam-

[1] M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984, trad. it. di A.M. Pastore, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo1993, p. 95.

[2] Per un'analisi del pensiero storico-politico dell'autrice in rapporto alla condizione di esiliata cfr.: M. Dorang, op. cit., pp. 33-108; S. Zucal, «María Zambrano. Parola, azione e persona: verità e menzogna in politica», in AA.VV., *Cristianesimo e cultura politica*, Milano, Paoline, 2006, pp. 144-171; R. Prezzo, op. cit., pp. 93-136.

mino umano, quella del ritorno. Tutti questi movimenti dell'esistenza non hanno valore in se stessi, sono comunque rivolti a una comunione mancata e sperata, cercano un interlocutore assoluto: l'essere umano vuole esistere per qualcuno. Le ragioni ultime della sua vita non sono argomenti o concetti, sono altri viventi, amati, amanti. Il perché della vita è un per-chi.

Poiché sin dall'inizio cerchiamo questa comunione e «ogni nascere fa riferimento a un'origine» (SC, 59, 71), la filosofia, se vuole vedere, accogliere o anche solo lambire la verità, deve risalire a questa tensione permanente della vita e dell'anima umana; la conoscenza filosofica ha il compito, se vuole tra l'altro risalire alle fonti del suo stesso metodo, di ritrovare il sentire di fondo che la sostiene. La forma fondamentale di immersione del pensiero nella vita sotto la spinta dell'attrazione operata dalla verità è, in Zambrano, quella dell'universale, esorbitante patire delle creature e dell'essere umano. L'immersione cui alludo è quella, rischiosa sino a rasentare o a conoscere la disperazione, nel dolore, del quale non ci è dato di fare sintesi o di operare una riconduzione alla ragione. Ebbene, quando il dolore ci spinge a fondo, sino all'estremo in cui si aspetta l'attimo imminente della dissoluzione di sé, lì può accadere il miracolo della *compassione*. Anziché giungere all'autodistruzione, in quel punto si può iniziare a sentire il dolore degli altri. È allora che li sentiamo come presenza viva e ci troviamo nella comunità umana come carne che soffre. Per chi giunge sino a questa soglia la confessione di sé non è solo autobiografia, è testimonianza resa a ogni fratello e a ogni sorella. In tal senso la filosofia è eminentemente compassione capace di discernimento.

La filosofa spagnola ha accolto la sua condizione di esiliata come fosse il grembo più adatto a spingerla sino alla verità dell'esistenza; perciò ha affermato «amo il mio esilio».[3] Pensiero e vita, per Zambrano, si sono sviluppati sotto l'impulso del ritorno, scegliendo di nascere sino all'evento, al luogo, all'abbraccio divino in cui ciascuno sarà finalmen-

[3] M. Zambrano, *Las palabras del regreso*, op. cit., p. 13 (trad. it. cit., p. 24). Per la narrazione della condizione dell'esilio si veda M. Zambrano, «A modo de autobiografia. María Zambrano», *Complutеca*, n. 5, 1989, pp. 7-15, trad. it. di E. Laurenzi, «Quasi un'autobiografia», *Aut Aut*, n. 279, 1997, pp. 125-134.

te unico e saprà esistere nella totale coscienza del fatto che siamo una sola vita. Dall'esperienza dell'esilio, conoscendo l'accoglienza ospitale e il rifiuto, il progetto e l'interruzione, l'estraneità e la scoperta della comunanza, lei ha intrapreso il viaggio proprio di chi tenta di vedere e di dire sia il senso che le dinamiche specifiche del cammino dell'essere umano.

Di un simile itinerario si può dare conto solo in una prospettiva antropologica che, nell'essere rivolta all'universalità della nostra condizione, cerca di coglierne i tratti decifrando criticamente ciò che viviamo in prima persona. Ma l'autrice schiva il pericolo di quel cortocircuito che sarebbe la pura generalizzazione della propria esperienza. La ricognizione esistenziale come metodo della conoscenza antropologica non si risolve in una generalizzazione arbitraria, bensì in un'attenzione sistematica alle dialettiche di confine tra il soggetto umano e gli interlocutori presenti nella vita di tutti: il prossimo, il mistero della verità ultima della nostra condizione, il sacro e il divino, lo spazio e il tempo, il desiderio e il sogno, il dolore e l'amore, l'angoscia e la speranza, l'abbandono e la promessa. Quella che ho chiamato ricognizione esistenziale, con uno sguardo presente in tutte le opere zambraniane, non è dunque né la proiezione filosofica del vissuto privato, né la descrizione di essenze universali, ricorrente nelle antropologie che si illudono di afferrare e di contenere il *proprium* della nostra identità in qualche aggettivo paradigmatico, dichiarando di volta in volta l'uomo *sapiens*, *faber*, *oeconomicus*. L'essere umano, nella singolarità e nel legame interpersonale, così come nel cammino intero della specie, è una storia, un intreccio di storie aperte e incompiute. Il concetto non può contenere in sé questo divenire. Tanto più che per Zambrano si tratta di una storia spirituale, ossia viscerale, in cui la vita, l'essere, il patire, il sapere e l'agire di ciascuno e di tutti configurano, a considerarli nel loro disegno complessivo con il giusto rispetto, un'immensa attesa. Spirituale e viscerale si fondono perché la spiritualità non riguarda dualisticamente quanto è separato dal corpo, ma tutto ciò che in noi è relazione con l'origine, con la verità vivente, con il mistero del mondo.

La nostra non è un'identità appagata di sé; è invece quella di un simbolo proteso a un'alterità adeguata a ciò che sia-

mo e che non comprendiamo fino in fondo, come se fossimo la risposta a una promessa sconosciuta eppure sentita nella carne e in ogni vera aspirazione. La ricognizione esistenziale ascolta e interpreta ciò che incontriamo ineludibilmente in questa attesa, osservando come questi eventi di incontro ci trasformino. Perciò l'apertura universale della sua osservazione deriva, anziché dalla generalizzazione, dal confronto con l'ineludibile e dalla considerazione delle risposte che gli esseri umani e le culture hanno dato storicamente. Per questo la sua è un'antropologia storica e spirituale al tempo stesso.

Il fine di una simile ricerca è quello di pervenire a un orientamento che, senza illudersi di essere totale, sia però abbastanza ricapitolativo da mostrare senso, valore e reciproca connessione di almeno alcune esperienze e dimensioni essenziali della condizione umana. La direzione della ricerca è analoga a quella indicata da Heidegger quando, in *Essere e tempo*, presenta l'esigenza di un'analitica esistenziale come via obbligata per avvicinarsi alla questione del senso dell'essere. Richiamo questo tentativo per segnalare che il mio percorso è sollecitato anche, d'altra parte, da una profonda insoddisfazione per l'esito dell'analitica heideggeriana, riassumibile nella tesi secondo la quale per l'essere umano «la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile».[4] Il punto riguarda, prima di qualsiasi considerazione dell'incondizionato e dell'insuperabile, il «proprio». Affermare che la morte è la nostra «possibilità più propria» equivale a farne lo specchio, la misura, il senso della vita. Ora, si può anche arrivare a pensare così, ma rimane illegittimo razionalizzare e risolvere definitivamente il mistero che noi siamo. E guardare alla morte come alla possibilità umana più propria significa appunto razionalizzare e togliere quel mistero che invece sperimentiamo. Anzi, si tratta di una doppia razionalizzazione, del mistero della morte e del mistero dell'umano, visto che i due non si risolvono l'uno nell'altro.

Del resto è vero che Heidegger porta a lucidità un sentimento diffuso, naturale, più o meno riconosciuto, per cui gli esseri umani sentono anche le realtà più belle e la loro stes-

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 306.

sa vita non solo minacciati dalla morte, ma destinati a essa. Prima ancora di scegliere un orientamento rispetto a questa distretta, è necessario capire e, per capire, sentire distesamente, con un'attenzione che non si lascia distrarre neppure dall'angoscia, la verità, il valore, il fine della vita. Nell'esistenza sperimentiamo o no delle realtà e un senso che sono irriducibili alla misura della morte? E quest'ultima, non resta forse, per noi, un mistero?

Sinora, anche in filosofia, due sono state le vie prevalenti per addomesticare la provocazione permanente che l'esistenza rappresenta per la conoscenza: la prima lega la nostra finitezza a un infinito teologico delineato in modo deduttivo; la seconda via assolutizza la finitezza stessa facendone un campo conchiuso e delimitato dalla morte. L'intento qui è quello di trovare una strada diversa cercando un'interpretazione che sia più fedele e attendibile nel chiarire quello che viviamo. «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi?» recita il Salmo 8. Rispondere a questa domanda è arduo per chiunque. Parole familiari e spesso scontate come persona, essere umano, individuo, soggetto, uomo, donna, umanità evocano e insieme nascondono i significati custoditi nel nostro essere e, con esso, nel nostro divenire. Dovremmo risentire, in queste parole, un'estraneità, una distanza, l'invito a intraprendere un viaggio. Tutte le esperienze in cui avvertiamo il mistero che incarniamo, pur senza essere noi la verità universale che continua a rappresentare il mistero più radicale, accadono nella forma della partecipazione a una tensione più grande di noi, a una sproporzione che ci supera e ci costituisce. Le relazioni che abbiamo con l'origine della nostra esistenza, con la sua destinazione, con il tempo e con lo spazio, con gli altri e con noi stessi sono tutte esperienze di tensione e di sproporzione che non possiamo riportare a un ordine compiuto, a un'armonia, a un controllo sistematico.

All'esistenza è connaturata una dialettica di visibile e invisibile, di attività e passività, di ripiegamento e apertura nella quale, proprio se desideriamo conoscere, dobbiamo imparare a stare sospesi. Non si tratta però di una mera «sospensione del giudizio»; anzi, si tratta di un movimento del nostro essere, pensiero compreso, per cui ne rinnoviamo l'apertura nella ricerca e nell'affidamento. Per questo ci serve sem-

pre un metodo – nel pensare, nel conoscere, nel vivere – e, nel contempo, esso diventa effettivamente lucido e propulsivo se nutre in sé la pazienza e l'attenzione dovute a una rivelazione. Un metodo deve prepararci all'incontro con la verità, non sostituirlo. Questo vuole essere la filosofia.

Nella concezione antropologica zambraniana sussiste una triplice polarità che definisce il campo di tensioni in cui affrontiamo il nostro non essere in pari con noi stessi. Anzitutto c'è la tendenza al compimento, il divenire che tende alla pienezza, alla vera e sconosciuta identità del singolo così come dell'umanità intera. È il movimento del *nascere*. Poi, c'è la tendenza a non manifestarsi, a difendersi, a non lasciarsi vedere, a restare in ciò che per noi è grembo. Tendenza «regressiva», ma non necessariamente patologica. Può essere una fuga, il ritrarsi dinanzi alla vita. Ma può essere anche una protezione di ciò che è ancora immaturo, in attesa di una stagione più propizia. Un isolamento alienante, oppure una solitudine che si rivelerà feconda e permetterà alla persona di incontrarsi, di partire. È il movimento del *disnascere*. C'è, inoltre, ed è forse la dimensione più ampia nell'esperienza di tutti, la tendenza a perdersi. A distorcere i significati e a perdere il contatto con la propria natura. Ciò accade quando si passa il segno che delimita la verità del proprio essere: il «de-lirio» indica appunto l'uscire dal campo, l'oltrepassare il limite della nostra realtà più vera.[5] Non si tratta anzitutto e solo di quello che riterremmo un fenomeno psichiatrico, ma dell'errare esistenziale cui si consegna ognuno di noi quando si allontana o viene strappato dal cammino della nascita. È il movimento del *delirare*.

Naturalmente i tre movimenti ora nominati non sono privi di rapporto tra loro, né si fanno distinguere facilmente l'uno dall'altro. Intanto perché noi non abbiamo, nemmeno dalla posizione della riflessione filosofica, un punto di vista esterno, immune e superiore a questo divenire confuso che è la nostra vita. Inoltre, i tre movimenti sono accomunati dall'esposizione alla sofferenza. Le doglie del parto e la fatica di maturare la propria identità profonda, nel nascere. Il peso dell'incompiutezza e la fatica di difendersi, nel disnascere. La ferita del nonsenso, dell'alienazione, delle identità puramente proiettive e fittizie, la coazione alla disidentità, nel delirare. Di quest'ultima forma del soffrire testimonia così Alda Merini, narrando un episodio della sua esperienza di internata in manicomio:

> una volta un'ammalata mi appioppò un sonoro ceffone. Il mio primo istinto fu quello di renderglielo. Ma poi presi quella vecchia mano e la baciai. La vecchia si mise a piangere. «Tu sei mia figlia», mi disse. E allora capii che cosa aveva significato quel gesto di violenza. Di fatto, non esiste pazzia senza giustificazione e ogni gesto che dalla gente comune e sobria viene considerato pazzo coinvolge il mistero di una inaudita sofferenza che non è stata colta dagli uomini.[6]

Nella sua essenza il delirio ha due caratteristiche. La prima sta nel fatto che esso è legato a ciò che la filosofa spagnola chiama il «sacro», a un assoluto oscuro e onnipotente da cui dipende la nostra vita. Il sentimento del sacro, inteso come un'alterità sovrumana che ci schiaccia, è presente nelle culture e nelle coscienze e pone l'essere umano in una condizione di alienazione rispetto a se stesso. La seconda caratteristica è una specificazione del delirio, che è delirio di persecuzione subìta e/o esercitata. Da una parte, l'uomo si sente preda di potenze che lo sovrastano e lo perseguitano. La grazia divina, in quest'ottica, non sarebbe che l'altra faccia della punizione. Così, ad esempio, l'uomo religioso che si vede posto al bivio tra il paradiso come premio e l'inferno come pena eterna è in pieno delirio di persecuzione. D'altra parte, chi si sente schiacciato e perseguitato tende a perseguitare. Di qui la frequenza con cui nella storia proprio gli uomini religiosi intraprendono persecuzioni e allestiscono una struttura sacrificale per la società che abitano.

A questo punto è bene distinguere due piani di sviluppo della riflessione. Per un verso, l'opera dell'autrice riguarda la filosofia della storia e l'antropologia, giacché la sua anali-

[5] Per un approfondimento del rapporto tra delirio e verità ricordo il volume di R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Laterza, Bari 2000.

[6] A. Merini, *L'altra verità. Diario di una diversa*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 114-115.

si si applica al cammino dell'umanità, al suo rapporto con il divino e con il mondo naturale, alla destinazione della storia di tutti. Per altro verso, quella di Zambrano si delinea come una filosofia dell'esistenza che riguarda il viaggio del singolo e le sue personali scoperte. I due versanti sono evidentemente connessi e si può dire che la chiave della capacità ermeneutica del suo pensiero sul piano dell'antropologia sia data appunto dall'autoriflessione esistenziale, dallo sforzo costante per testimoniare in modo lucido ciò che lei esperiva in quella speciale condizione di delirio che è l'esilio.

Eppure, nella prospettiva di Zambrano, il delirio non è l'unica condizione cui siamo destinati e la sofferenza forse non è invano. L'uno rimane una distrazione dell'essere, del sentire e del pensare da cui, tuttavia, si può uscire. L'altra è la compagna oscura di un viaggio in cui la creatura umana può finalmente risvegliarsi, uscire dal delirio, vivere la verità. La presentazione e l'interpretazione delle dinamiche del risveglio, con le sue figure e con le sue esperienze paradigmatiche, possono essere comprese se anzitutto si evidenzia la funzione essenziale, riconosciuta dall'autrice, a tutte le grandi realtà mediatrici che sostengono noi umani, lacerati nella separazione tra la terra e il cielo, tra l'abbandono in cui siamo presi e l'attesa di un Dio sconosciuto che non sia un sacro dominatore. Infatti, se tutte le tensioni che s'intrecciano nell'arco della nostra costitutiva sproporzione possono facilmente diventare lacerazioni, nondimeno nella vita ci è dato di incontrare preziose forze mediatrici.

Il primo mediatore che incontriamo è il *tempo*, definito come colui «che non ci abbandona» (HD, 13, 7) e che ci mantiene legati al futuro senza smettere di accompagnarci. Forze mediatrici sono anche il *suono* musicale e la *parola*: l'uno manifesta una segreta armonia che proviene e risuona dalla relazione tra noi e l'origine, l'altra, se giunge a essere parola poetica, crea a suo modo una mediazione tra noi e la verità. Ma il mediatore più radicale resta l'*amore*, nella cui luce appare il nostro vero volto. In questo senso Zambrano afferma che «tra la vita e la verità c'è stato un intermediario [...]: è l'amore» (CGL, 15, 32). In virtù del suo potere mediatore si può sperimentare come si riesca a esistere nascendo: chi ha cura di imparare ad amare entra in un processo costante di generazione di sé. Un'ulteriore forza mediatrice, per l'esistenza di ciascuno, è la *vocazione*, l'appello segreto che diventa, se riconosciuto e accolto, la strada unica e originale della vita della persona. La vocazione, da un lato, ci invita a esistere nella pienezza della libertà, «l'elemento in cui vive intangibile la persona»,[7] e dall'altro permette la mediazione tra la persona stessa e la comunità umana. Va ricordata ancora una ulteriore forza di mediazione: la *memoria*. Pur dovendo scontare la potenza dell'oblio e delle cesure che frustrano i nostri sforzi di coltivare la continuità dell'identità personale, essa può far emergere e custodire frammenti essenziali di ciò che è originario.

Anche nell'uscita dal delirio dell'esperienza religiosa sono custodite forze mediatrici. Se il sacro numinoso e tremendo cede il passo all'autorivelazione del Dio sconosciuto, allora s'incontra qualcuno che ci riporta a noi stessi. Nel cristianesimo, afferma Zambrano, Gesù rappresenta il mediatore tra terra e cielo, colui che ha rivelato in sé l'unicità del figlio di Dio, indicando come esistere significhi diventare figlie e figli senza più inseguire «l'ombra del simile» (HD, 272, 266). L'evento del risveglio coincide con l'esperienza del cominciare a vedere davvero. Ciò porta sia a vedere finalmente la propria unicità, scoprendo e confermando il proprio volto interiore, sia a vedere l'altro non più come un'entità da invidiare, da rapinare, ossia non più come «altro», ma come *unico*. Saper cogliere soltanto l'alterità sarebbe non riuscire a separare amore e invidia, restando nella trappola che questa tende a ognuno proprio in ragione del fatto che la vita umana aspira a vedere se stessa e a dedicarsi, potendo esclusivamente per questa via partecipare alla comunione creaturale con gli altri e con il Dio sconosciuto. La svolta che segna l'evento della liberazione, in tale cammino, ha luogo nella visione che si apre nell'istante in cui la solitudine fa nascere la persona nel suo seno di madre. Perché «soltanto la solitudine cura la passione interrotta della mancata eucaristia» (HD, 272, 266).

La concreta condizione necessaria a qualunque tentativo di completare la propria nascita e di seguire l'attrazione del-

[7] M. Zambrano, *La vocación de maestro*, in Id., G. Gómez Cambres, *Razón poética*, Editorial Ágora, Málaga 2000, p. 118.

la verità che ci chiama oltre la realtà insufficiente in cui intanto siamo – attrazione del futuro, dell'amore, di Dio – risiede nel coraggio di smettere di desiderare l'identità dell'altro, guarendo dal male dell'invidia. Il male che sempre può insidiarci, infatti, è l'invidia per cui ci sentiamo semplicemente e dolorosamente l'ombra dell'altro, il che ferma a metà il nostro divenire: «l'invidia non è altro, né ha altro significato, che quello di fredda spada conficcata tra la ricerca dell'identità e la libertà» (HD, 270, 264). Così l'individuo, «essere a metà, s'imbatte nella propria metà, nel proprio *alter*, sempre in agguato; ostacolo insuperabile del suo anelito supremo: l'unicità» (HD, 271, 265). Anticipando quella che sarà, dalla fine degli anni Sessanta, la celebre teoria del desiderio mimetico e della violenza sacrificale elaborata da René Girard, Zambrano scandaglia le correnti spirituali e metafisiche di questo dinamismo antropologico fondamentale, mostrando che «l'invidia nasce dall'anelito di essere individuo, di essere unico, davanti alla promessa suprema di essere realmente individuo. Il simile è allora l'altro, e la sua somiglianza diventa la massima smentita della sua pretesa» (HD, 271, 265). Ma non si tratta semplicemente di una vicenda individuale o interpersonale; essa coinvolge la storia delle civiltà umane in quanto forme collettive di vita religiosa.

La religione come storia tragica

Il testo principale, in questa direzione di ricerca, resta *El hombre y lo divino*, apparso nel 1955, considerabile come l'opera più sistematica e organica dell'autrice. Il testo rappresenta il tentativo di tracciare in un ampio disegno una ricostruzione della storia letta come sviluppo del rapporto tra umanità e divinità. Vincenzo Vitiello, nella sua introduzione all'edizione italiana del volume, sottolinea questa chiave di lettura.[8] Ma è evidente, a mio avviso, che il versante della filosofia della storia non potrebbe darsi senza l'altro versan-

[8] V. Vitiello, «Per una introduzione al pensiero di María Zambrano», in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, op. cit., pp. VII-XXXV. Dello stesso autore cfr. anche *Il Sacro e il Nulla. Religione e nichilismo in María Zambra-*

te del discorso, quello insieme antropologico e metafisico. Antropologico, perché riguarda il farsi dell'umano, il viaggio di quella nostra identità comune che ha la profondità del futuro. Metafisico, perché l'esperienza del sacro e del divino, degli dèi e del Dio sconosciuto, di cui l'autrice traccia una fenomenologia e nel contempo un'ermeneutica, è il divenire stesso della nostra relazione con l'Origine, cioè con ciò che la tradizione filosofica occidentale ha chiamato l'Essere, il Bene, la Verità. Il filo del testo, in breve, è duplice: memoria storica e interpretazione antropologico-metafisica.

Il soggetto umano è l'essere che ha la profondità del futuro; dunque non solo *ha*, ma *è* un divenire aperto. Zambrano è sempre fedele a questa costituzione paradossale, perciò la sua «filosofia della storia» non è affatto una gabbia di significati forzatamente imposta alla complessità del cammino storico; è piuttosto un'interpretazione che segue il filo di quanto, nel corso dei secoli, abbiamo rivelato di noi stessi nel nostro continuo porci come interlocutori dell'Assoluto. Senza che il suo e il nostro mistero siano dissolti. Non si tratta dunque di un sapere sulla storia, quasi potessimo disporre di uno sguardo che riesce a controllarla e a riassumerla, ma della memoria che in essa e di essa possiamo avere restando sospesi all'inedito dell'evoluzione storica come tessitura in atto. Analogamente, come si è accennato, l'antropologia zambraniana non è una definizione del soggetto umano tramite aggettivi più o meno caratterizzanti, come quando diciamo: essere razionale, politico, produttivo, tecnologico, e così via. È invece un'interpretazione che tende a far maturare l'autocoscienza umana come coscienza della nostra relazione con l'Origine: l'uomo *e* il divino. L'umanità non si definisce da sé, ma si realizza nel divenire di questa relazione e di quelle che gli umani intrattengono tra loro e con le altre creature, relazioni di volta in volta avverate come comunione di convedenti e conoscenti, oppure lacerate e distrutte da conflitti accecanti e deliri distruttivi che fanno della storia intera un unico, immenso, ininterrotto sacrificio.

no, in AA.Vv., *Il pensiero di María Zambrano*, op. cit., pp. 183-203. Su questo punto cfr. inoltre C. Maillard, op. cit., pp. 27-42.

Infine, la metafisica. Certo, non secondo un piglio deduttivo che riporti l'Origine, l'Essere, il Bene, la Verità, il Divino a principi logici e concatenati tra loro, sino a produrre le risposte ultime. In Zambrano c'è riflessione metafisica perché c'è il pieno riconoscimento del fatto che è l'esistenza a essere metafisica e vibra di un senso che la fonda e la attende. In questo lei ricorda il Maigret di Simenon, al quale ogni tanto qualcuno puntualmente chiede «che cosa ne deduce, commissario?», ottenendo in risposta «non deduco un bel niente!». Perché per l'una e per l'altro in luogo della deduzione valgono l'immersione nel reale, l'accesso consonante a una storia inevidente ma reale, l'imparare a sentire i movimenti della vita e il suono che hanno. Non si tratta di empatia, perché la conoscenza non si guadagna semplicemente sforzandosi di mettersi nei panni di qualcuno. L'immersione è per attrazione, cosicché il cercante è attirato, per vie e forme imprevedibili, dalla verità. Mentre si lascia attrarre, racconta e riordina ciò che accade e ciò che si rivela, tentando a sua volta sia di imprimere una direzione più precisa al cammino, sia di ricostruire a poco a poco quello che di solito si chiama il quadro d'insieme. In una parola, il senso.

La parte che fa il cercante è essenziale. È il suo tentativo, la sua libertà. Ma proprio nell'esergo di *El hombre y lo divino*, che guarda precisamente all'impegno e al compito del cercante, affiora il dato per cui tutto ha davvero senso in quanto siamo attratti e il nostro conoscere, come pure il divenire noi stessi sono una risposta, non un'invenzione. Così recita l'esergo: «Disse [Plotino prima di morire]: "Sto cercando di condurre il divino che è in me al divino che è nell'Universo"» (HD, 9, 3). Non è forse, sulla soglia della morte, l'attestazione dello sforzo di nascere fino in fondo e definitivamente? Dove approderebbe questa *ri-uscita* dal grembo, questa nuova nascita? A una comunione essenziale: il nucleo dell'umano e il nucleo dell'universo tornano insieme. Non importa, qui, che la prospettiva evocata dalle parole di Plotino sia fusionale, il ritorno di tutto all'Uno, e non propriamente relazionale, come sarebbe la comunione di una pluralità di vite che non vengono annullate dal compiersi della loro armonia. Interessa piuttosto che, lì dove inizia il territorio esplorato da *El hombre y lo divino*, sia posto un annuncio di viaggio, di nascita, di comunione tra l'umano, il cosmico e il divino. Un annuncio offerto «prima di morire», come per dire: l'atto testimoniale della filosofia, nonostante il limite ineludibile della morte, non celebra la morte, ma invita a vedere un dinamismo più profondo e più intimo. Dove attendevamo il nulla, lì può accadere l'incontro.

L'autrice si confronta apertamente con l'autocomprensione storica della modernità occidentale, condensata e rappresentata soprattutto nella filosofia di Hegel. L'uomo moderno dell'Occidente ha imparato a leggere la propria storia senza fare più riferimento agli «dèi», termine che va preso «nel senso elementare di una realtà distinta e superiore a quella umana» (HD, 17, 11). Hegel in particolare ha divinizzato la storia e nel contempo l'ha considerata la progressiva rivelazione dell'umano, facendo però di ogni individuo la maschera transitoria di questo Spirito divino-umano. Egli ha fatto questo, dice Zambrano, non tanto perché era un razionalista, quanto perché era «il cristiano desideroso di ragioni filosofiche» (HD, 16, 10). Dunque, si potrebbe dire, perché la sua fede era un'apertura precaria e incerta che aspirava alla solidità del concetto più che alla relazione con il Dio vivente. La coscienza europea moderna – dall'idealismo al positivismo, dal marxismo a Nietzsche – ha divinizzato l'uomo proiettandolo nel futuro e cercandone la potenza anzitutto nella conoscenza. In Nietzsche si prefigura persino l'originarsi umano di un dio dopo la morte di Dio e la fine dell'uomo della tradizione occidentale. In tutti i casi l'essere umano perdeva il suo limite, la sua possibilità di identificazione, la relazione con l'Altro sconosciuto. «Deificandosi perdeva di vista la sua condizione di individuo. Non era più quell'"essere unico" che il cristianesimo aveva rivelato come sede della verità, ma l'uomo nella sua storia, e, più che l'uomo, l'umano» (HD, 19, 13). L'identificazione mimetica con il divino e la sostituzione a esso costano all'umanità lo smarrimento della sua autentica via di umanizzazione e la caduta nel delirio.[9]

[9] José Demetrio Jiménez (cfr. op. cit., pp. 73-109) parla in proposito di una crisi di orfanità dell'uomo moderno, che non sa vedere più alcuna origine o paternità come propria provenienza.